



Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Bọrí entre os Yorúbás e um olhar ao Candomblé

Orí O! The Idea of Person, the Problematic of Destiny and the Ritual of Bọrí among the Yorúbá and in Candomblé

João Ferreira Dias*

Resumo

O presente artigo pretende analisar a ideia de pessoa entre os *yorúbás* da África Ocidental, a partir da concepção de *orí*, i. e., a cabeça, entendida entre eles como portadora de personalidade e destino, ideia amplamente difundida pela literatura sobre a matéria da personalidade humana e sentidos de destino. A partir do *orí*, adentrar-se-á pela problemática da predestinação entre os *yorúbás* e o sentido do ritual de alimento à cabeça, o *bọrí*, entre os *yorúbás*, com referência aos afro-brasileiros do Candomblé. A problematização conduzir-nos-á à constatação da pluralidade interpretativa do objeto, ao mesmo tempo que nos deixará diante da questão linguística da tradução dos conceitos, facto que influi na própria construção teológica. Ao mesmo tempo estaremos diante da construção histórica da religião *yorúbá*, notoriamente uma religião dinâmica e mutável que se fabrica nos diálogos com o cristianismo e islamismo. Processos de transformação que, aliás, são transponíveis para o Brasil, onde a celebração do *orí* se apresenta de modo diferenciado face à realidade autóctone africana.

Palavras-chave: Yorúbás. Concepção de pessoa. Orí. Predestinação. Bọrí.

Abstract

The present paper aims to analyze the idea of person among the Yorúbá people of Western Africa, taking into account the conception of *orí*, i.e., the head, which is understood by them as the bowl of human personality and destiny. Those ideas are clearly present in the plural literature concerning the human personality and its destination among the Yorúbá people. Taking the *orí* as starting point, I shall problematize the predestination idea among the Yorúbá and the meaning of the *bọrí*, the ritual presented as 'feeding-the-head'. Such process will be extended to Afro-Brazilian religious system named Candomblé. The problematization will guide my observation to the dramatic plurality of interpretations concerning destiny, while it will spell out the linguistic dilemmas around the translation of concepts. Those dilemmas influence, clearly, the theological construction of the object. At the same time, the paper will deliver us to the evidence of the historical construction of Yorúbá religion, which is a mutable and dynamic religious expression, highly crossed with Christianity and Islam (in African contexts). Those processes of transformation are also clear in Brazil, where the celebration of *orí* has different religious attitudes comparing to African native ones.

Keywords: Yorúbá. Idea of person. Orí. Predestination. Bọrí.

Artigo recebido em 25 de julho de 2012 e aprovado em 14 de março de 2013.

* Mestre em História e Cultura das Religiões. Professor Assistente na Universidade Lusófona de Lisboa (ULHT), ministrando a cadeira de *Religiões Tradicionais na África Contemporânea*. País de origem: Portugal. E-mail: joaobferreiradias@gmail.com.

*Àjàlá mo orí mo yọ àlà forí kòn
E àgò fí rí mí.
(Àjàlá fez o meu orí, me germinou e fez crescer,
Alá que segura e mantém a minha cabeça).
(OLIVEIRA, 2003, p.152).*

Introdução a um povo feito de povos

Os *yorùbás* da África constituem-se como uma ‘comunidade imaginada’ (ANDERSON, 1991) fruto de um longo processo histórico cujas raízes tocam o apogeu e declínio do Império *Òyó*, a libertação do Dahomé e o renascimento iagossiano (MATORY, 2005). Esse renascimento é, também ele, resultado de uma depuração de identidade (enquanto edificação individual e/ou coletiva através de um conjunto de signos e referenciais estéticos, simbólicos e rituais em processo de alteridade) feita em diáspora, i.e., a assunção de uma identidade designada por *yorùbá* resulta em primeiro lugar da exportação do modelo político-cultural de *Òyó* e *Ilé-Ifè* e, em segundo lugar, da experiência de alteridade (LAPLANTINE, 2000) dos povos proto-*yorùbás* em diáspora forçada, na qual constituíram as identidades *Sàró* na Serra Leoa, *Nàgó* na Bahia e *Lukumí* em Cuba. Desta forma operou-se uma pluralidade de nichos de ‘comunidades imaginadas’ que no seu regresso construíram uma ideia de identidade mais ampla: a *yorùbánidade*, num processo de verdadeira ‘invenção da tradição’ (RANGER; HOBSBAWM, 1992).

A constituição de uma identidade cultural compreende a tecelagem de um modelo religioso: a *èsin ibílè*, i.e., a “religião tradicional” dos *yorùbás* que, na verdade, se constitui como neo-tradicional¹, atendendo às circunstâncias históricas de composição da narrativa ideológica *yorùbá*, ou seja, a passagem de um modelo de localismos religiosos para localismos globalizados e a consequente acomodação de padrões a uma modelagem comum. Isto significa, em derradeira análise, que a “religião tradicional” emerge da consciência de si mesma, i.e., da experiência de

¹ Para análise do conceito de “neo-tradicionalismo” religioso Yorùbá ver Ferreira Dias, 2011.

alteridade dos cultos autóctones diante do Islão e do Cristianismo (em particular o evangélico anglo-saxónico).

Ora, constituída a “religião tradicional”, têm-se pois formulados os padrões religiosos que dão alguma uniformidade aos discursos plurais dos povos proto-*yorúbás*², uniformização que não está independente de um sentido universalista e moderno do Sistema de *Ífá* (ILÉSANMÍ, 1991), consideravelmente diferente dos demais cultos aos *Òrìṣàs*. Todavia, para o que aqui interessa, é precisamente esta constituição da religião neo-tradicional que postula o problema da predestinação e da ideia de pessoa, valores religiosos marcados por uma formulação religiosa-filosófica e, nessa perspectiva, menos africana-original.

O objetivo deste trabalho é compreender a conceção *yorúbá* de pessoa e destino, medindo-lhe as tensões e as problemáticas próprias que permitem entender que a religião dos *yorúbás* não é linear nem uniforme, ou como diz Ilénsami: “A heterogeneidade, mais do que a homogeneidade, enquanto facto histórico, conduziu os vários grupos linguísticos ‘Yorúbá’ a observarem-se a si mesmos muito mais como identidades separadas do que como um todo nacional” (ILÉSANMI, 1991, p. 219, tradução do autor)³.

Borí Orí Èlèdà! Orí o!

A conceção antropológica *yorúbá* (i.e., o pensamento acerca do Homem) compreende o humano como feito de *àrá* (corpo), *èmí* (sopro/alma/elemento da vida), *orí* (cabeça/recetáculo do destino e da personalidade) e *òkàn* (coração, concebido como portador de inteligência e de conhecimento). Contudo, é a cabeça

² Consideram-se povos “proto-Yorúbás” aqueles falantes da língua Yorúbá em suas variações e que viriam a ser chamados de Yorúbás em função da construção dessa mesma narrativa (vide Ferreira Dias 2011 e 2013).

³ The fact of historical heterogeneity, rather than homogeneity, led the various ‘Yorúbá’ dialect groups to see themselves as separate entities rather than as a nation. (ILÉSANMI, 1991, p. 219).

(*orí*) que recebe particular atenção, considerado elemento central na identidade do sujeito, portadora do destino e divindade pessoal (BALOGUN, 2007).

O *orí* é, portanto, muito mais do que a cabeça física. Sendo vasilha da personalidade e do destino, o *orí* é concebido como uma divindade-pessoal, motivo pelo qual o *orí* é alvo de cerimónias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, a fim de que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde mental, e que o seu destino (*ìpin*) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o *orí* recebe todas as honrarias que recebe um *Òrìṣà*, embora claro, sejam honrarias de feição individual e, desse modo, sem o impacto coletivo dos deuses populares. Ademais, o *orí* é considerado ainda intermediário entre o sujeito e os *Òrìṣàs*, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos.

Ora o *orí* contém, vimos, a própria ideia de destino (*ìpin*), entrecruzando-se de tal forma, que todos os rituais relativos ao destino do sujeito ocorrem no *orí* (a cabeça), porque é ele a cabaça (para usar uma imagem de tradição *yorùbá*) que guarda a individualidade/personalidade e com ela a biografia prescrita no “mundo-outro”, o *òrún*. É claro que esta tradição ligada ao *orí* parece advir da corrente teofilosófica de *Ífá*, particularmente se atendermos à sua correlação com *Olódùmarè*.

Ainda assim, ela é parte integrante do imaginário religioso quotidiano dos *yorùbás*, participando da religião *yorùbá* neo-tradicional. Ora, a concepção religiosa em torno do *orí* abre as portas à ideia de predestinação. Salami (2007) resume bem a questão dizendo:

Na concepção iorubá de predestinação, um corpo moldado, já infundido com o espírito da vida por Olodumaré, vai e toma um *ori* (o portador do destino). Algumas vezes, considera-se que este destino ou *ori* seja imposto ao indivíduo. O destino, assim escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. (SALAMI, 2007, p.263).

Esta ideia encontra-se totalmente difundida entre os *yorùbás*, embora seja difícil saber da sua antiguidade entre os povos proto-*yorùbás*. Regressando a Balogun (2007), este afirma que na concepção *yorùbá* o sujeito quando nasce já traz o seu destino traçado, registado, de tal forma que todos os atos e ações estão ausentes de livre arbítrio, concorrendo apenas para o cumprimento do predestinado. Há, claro, uma tradição determinista contida nesta assunção que, todavia, não parece coincidir com a prática quotidiana ritual dos *yorùbás*. Quer o sujeito escolha o seu *orí* (*akunleyan*: aquilo que se escolhe de joelhos) ou o mesmo lhe seja imposto (*Àyànmó*: aquilo que é preso a alguém; *ìpin*: aquilo que é colocado sobre uma pessoa) (Salami, 2007), a verdade é que na concepção *yorùbá* neo-tradicional, o sujeito não sabe se o *orí* é bom (*olóri rere*) ou mau (*olóri burúkú*), i.e., se é portador de um destino favorável ou penoso ao indivíduo quando este é atribuído ou por si escolhido. Claro que a atribuição tem a particularidade de permitir ao sujeito refugiar-se no determinismo para justificar os seus atos e, em última análise, não lhe ver imputadas responsabilidades. Já no que se refere à escolha o sujeito está mais preso à responsabilização dos seus atos.

Mas esta não é de todo a questão central para os *yorùbás*. O que importa é saber se o *orí* é bom ou mau, porque isso fará o sujeito levar uma boa ou má vida e se o destino é algo totalmente selado ou é passível de alterações. Conhecer o destino do sujeito será a parte menos complexa (embora carregada de dramatismo por parte dos intervenientes), porquanto ele será revelado, de acordo com a crença *yorùbá*, pelo oráculo de *Ífá* (o mais comum entre os *yorùbás* da Nigéria, embora o oráculo dos dezasseis búzios, o *ẹ̀r̀̀ndínlógún*, também possa revelar o destino do sujeito, apesar deste estar mais relacionado com o culto aos *Òrìṣàs* do que com a consulta específica a *Ífá*, revelador do destino por excelência). Quanto ao determinismo contido no *orí* este parece deter-se na complexidade a tal ponto que poderemos optar pela designação *softdeterminism*. Ekanola escreve: “A concepção de que o destino é irreversível está patente em variados provérbios e ditos sábidos Yorùbás. Por exemplo, os Yorùbá correntemente afirmam que ‘aquilo que o *orí* traz

como objetivo a atingir deve, definitivamente, ser cumprido’.” (EKANOLA, 2006, p.43, tradução do autor)⁴. Ora, o “deve” contido neste provérbio não nos dá uma leitura determinista mas de determinação ideal, o que é amplamente diferente. Ekanola, no citado artigo, traz a perspectiva de que *Àjàlá*, o deus-oleiro, fabrica os *orís* com grandes imperfeições porque ele de facto tem um problema com a bebida, mas que a partir do momento em que o *orí* é escolhido não há outro rumo que não o de cumprir o determinado. Apesar desta afirmação, Ekanola também cita Olusegun Oladipo sendo que, de acordo com este, o destino é um compromisso selado entre o indivíduo e *Olódùmarè*, o «ser-supremo», e que será selado também por *Oníbodè*, o porteiro do *òrún*, mas que pode ser alterado segundo algumas condições. Apesar de fazer citação, Ekanola parece discordar de Oladipo em termos de argumentação, preferindo colocar ênfase na afirmação de que o destino é algo incontornável:

Abimbola estava correto ao afirmar que somente pelo facto das pessoas terem dificuldade em aceitar um mau destino é que as mesmas se empenham, infrutiferamente, em retificar ou alterar o mesmo; bem assim, as consultas oraculares e as oferendas de sacrifícios significativos de nada servem em matéria de predestinação. (EKANOLA, 2006, p. 45-46, tradução do autor)⁵.

Esta afirmação revela-nos um pensamento estruturado a partir dos códigos judaico-cristão-islâmicos (presente no Sistema de *Ífá*) que tende a retirar valor aos costumes tradicionais, pondo em foco uma determinação de natureza divina do tipo monoteísta, em que a aproximação ao divino é feita pelo salto de fé, pela reflexão filosófica e pela aceitação da determinação e da natureza dos acontecimentos. Esta atitude é pouco ortodoxa *yorùbá*, constituindo-se um salto significativo para fora das fronteiras africanas de ação-reação, i.e., oferta/sacrifício-consequência/dádiva, e assim de mergulho na estrutura de

⁴ The opinion that destiny is irreversibly is reflected in many Yoruba proverbs and wise saying. For instance, the Yoruba often say *Ohun Ori wa se ko ma ni salai se eo* (what the ori has come to achieve must definitely be fulfilled).

⁵ Abimbola seems to be quite right to have stated that it is simply because people find it to be quite difficult to accept a bad destiny that they make serious, but fruitless, attempts to rectify or alter it, even consultations with oracles and the offering of relevant sacrifices cannot bring any change in human destiny.

pensamento religioso típico dos monoteísmos de tradição judaica-descendente. Todavia, a nossa análise e experiência direta com o universo religioso *yorùbá* permite-nos afirmar que, apesar de difícil, o destino pode ser alterado ou pelo menos potencializado. Isto abre uma porta, ainda que ténue, para influências externas sobre o selo do destino, até porque se o destino for um acordo entre o sujeito e *Olódùmarè* ou entre o sujeito e *Àjàlà*, consoante a tradição, os acordos têm sempre a possibilidade de anulação, mas isso será, admitamos, abrir uma vasta discussão teológica e filosófica sobre o assunto que não estaria independente da possibilidade de influenciar o entendimento neo-tradicional sobre o assunto.

Salami levanta ainda uma questão interessante, que é a da filiação entre o sujeito-corpo e o sujeito-alma. Fazendo nossas as suas palavras: “Pode um caso de existência contínua ininterrupta ser estabelecido entre as duas entidades?”. Esta é uma questão cuja resposta se localiza na crença. Os *yorùbás* acreditam que o sujeito que escolhe o *orí* no “mundo-outro” é o mesmo que encarna no *àiyé*, a terra, sob uma forma humana, por outras palavras, o sujeito humano é a encarnação de uma identidade preexistente num espaço suprassensível. Somente esta correlação permite assumir a ideia de predestinação. Sem uma existência prévia que configura a identidade, jamais o sujeito terreno poderia ter o seu percurso de vida mais ou menos definido. O chamado “selo do destino” requer uma individualidade senão sempiterna, pelo menos pré-existente ao nascimento, embora o conceito de ‘sempre-existente’ caiba perfeitamente no imaginário *yorùbá* que assume a reencarnação como realidade. Mas esse é um conceito que deve ser tomado como imaterial, porque como afirma Salami “Se os indivíduos no *isalu orun* já são humanos completos, será problemático dar conta de processos biológicos de concepção e estágios de desenvolvimento fetal antes do efetivo nascimento de um bebê humano” (SALAMI, 2007, p. 267). Nesse sentido, fica claro que a identidade imaterial do sujeito é pré-existente ao nascimento no mundo terreno, pelo que o mergulho do espírito no feto representa um clássico mergulho no rio do esquecimento. A memória do destino traçado/selado/estabelecido/acordado será revelado pela adivinhação de *Ífá*.

Curiosamente, Ekanola adentrando por uma perspectiva que apelida de naturalista, traz-nos uma outra leitura do problema da predestinação. Se a visão tradicional nos afiança que a escolha do *orí* corresponde à definição mais ou menos hermética do destino do sujeito, Ekanola posicionando-se dentro do modelo naturalista coloca em foco a possibilidade do sujeito, operando sobre o *orí*, alterar as suas condicionantes sociais e ambientais, naturalmente através de oferendas e sacrifícios rituais. Ao mesmo tempo, Ekanola retira ênfase à predestinação como fator operatório, optando pela ação voluntariosa como mecanismo de alteração das condicionantes sociais: “Desse modo, não é incomum os Yorúbás atribuírem o sucesso individual a fatores como a trabalho esforçado, perseverança, e paciência, sem quaisquer referência ao destino.” (EKANOLA, 2006, p. 50, tradução do autor)⁶. Claro que Ekanola terá esquecido de referenciar que a obstinação como caminho para o sucesso é uma visão laica dos fenómenos sociais (i.e., um posicionamento acerca do assunto independente de dogmas, valores e princípios religiosos) ao passo que a predestinação opera no imaginário religioso, embora seja possível mesclar as duas versões do real afirmando que um bom *orí* está ligado ao bom caráter (*ìwà pẹ̀lẹ̀*) e desta forma às boas escolhas e ao consequente sucesso.

A questão abordada, partindo apenas dos autores, apresenta-se desde já complexa, como vimos até aqui. Todavia, se partirmos das afirmações do nosso interlocutor, Adekanmi Adewuyi, com a questão de *orí* e *ìpin* entramos numa terceira via, não abordada pelos autores. Aportando-se à definição de *orí*, diz-nos o nosso interlocutor que

orí, linguisticamente, significa “cabeça”. Na religião Yorùbá a cabeça é concebida como uma divindade, também num sentido espiritual devem ser oferecidos sacrifícios ao mesmo com regularidade, e tais sacrifícios compreendem comida que ingerimos, através da organização de uma celebração em que oferecemos comida e bebida aos presentes. (ADEKANMI, 2011, tradução do autor). ⁷

⁶ Thus, it is not uncommon for the Yoruba to attribute a person’s success to such factors as hard work, consistency, and patience, without any references to destiny.

⁷ Adekanmi Adewuyi, natural de Ilésà, *Onísègùn* (mestre das plantas medicinais). Entrevista por correio eletrónico Benavente – Lisboa, em agosto de 2011 via Facebook Chat. Ori linguistically means head. In yoruba religion ori or head is believed to be an orisa also in the spiritual sense and should be giving his sacrifice often and it sacrifice is food giving to other mouths to eat like calling a party giving food and drinks to people.

A tradução de *orí* por cabeça jamais poderia deixar de surgir. A concepção de que *orí* é uma divindade, um *Òrìṣà*, foi também explicitada por nós no começo do assunto e está bem patente no provérbio *yorùbá* que diz que nenhum *Òrìṣà* é mais importante que o *orí*.

Apesar da transversalidade do conceito de rito propiciatório, expressa na ideia de que o *orí* deve ser alimentado frequentemente, a verdade é que há uma clara distinção entre o rito descrito pelo informante – constituído pela partilha simbólica e comunitária – e o complexo ritual chamado de *borí* ou *ẹborí*, que deve ser traduzido por “sacrificar para a cabeça” e que é designado, correntemente, como “alimentar a cabeça”. O ritual do *borí* – realizado no Candomblé tradicional de matriz *Kétu*⁸ – foi extensamente descrito por José Flávio Pessoa de Barros *et. al.* (2001) onde se expõe bem o significado simbólico e prático do ritual. A *Ìyálòòrìṣà* (“mãe-de-santo”) “Yeye Sussu” de *Ọṣun*, do *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò*⁹, sobre o *borí* nos diz:

O *borí* é um ritual muito importante, é um começo no Candomblé, representando uma ligação entre o “filho-de-santo” e o seu *Òrìṣà*, entre o “filho-de-santo” e *Òòṣàálá* que é quem faz as cabeças. O “eborizado” passa a ter um vínculo com o *Òrìṣà*, mas não tão forte como a iniciação, pois essa tem o *ẹjẹ* e a navalha à cabeça. O *borí* é algo que deve acontecer algumas vezes ao longo da vida, porque a cabeça precisa ir comendo para que a vida do “filho-de-santo” vá correndo bem, para que ele esteja em paz e harmonia com os *Òrìṣàs*, em particular com *Òòṣàálá* que é quem faz as cabeças.¹⁰

Apesar do *borí* surgir diferenciado, ao nível ritualístico, no Candomblé e na Nigéria, a verdade é que ao nível simbólico o sentido de alimentar a cabeça

⁸ O designado Candomblé *Kétu* refere-se à construção religiosa afro-brasileira ocorrida no final do século XVIII e início do século XIX na Bahia, envolvendo escravos saídos da cidade dahomeana de *Kétu* e oriundos de outros lugares da *yorùbáland*, numa concertação ritual e teológica definida. No imaginário das comunidades afro-brasileiras e na academia dedicada ao estudo dos cultos africanos na diáspora, a «nação» de Candomblé *Kétu* é considerada a que comporta maior originalidade africana. O que não é necessariamente, a nosso ver, verdade. O terreiro usado como objeto na obra, hoje intitulado Axé Miguel Couto, faz parte da raiz da Casa Branca do Engenho Velho, templo mais tradicional do Candomblé brasileiro. Anteriormente chamado Nossa Senhora das Candeias, o Axé Miguel Couto, foi fundado pela falecida sacerdotisa *Ìyá Nitinha*, incontornável figura do Candomblé bahiano e carioca da segunda metade do século XX e início do XXI.

⁹ “filha-de-santo” da falecida Areonites da Conceição Chagas (*Ìyá Nitinha*; cuja casa é tema da obra *supra*) e do *Bàbálòòrìṣà* Air José do Pilão de Prata (após a morte da anterior); O *Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò*, localizado em Portugal, tem esse nome atribuído por *Ìyá Nitinha* e o seu filho carnal Leo, *ogan* da Casa Branca do Engenho Velho, e é o templo central da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá (*vide* <http://cpcy.pt>), sendo da raiz *Kétu* da Casa Branca do Engenho Velho.

¹⁰ Entrevista presencial em Benavente, Portugal, a 15 de Março de 2012.

permanece presente, embora o destino seja menos visado (o que reflete a menor presença das narrativas teofilosóficas de *Ífá*) e a relação direta com *Òṣàálá* esteja presente. Nota-se, também, que o *bṛí* se enquadra no sentido de integração ritual no Candomblé como uma etapa iniciática, surgindo antes da iniciação propriamente dita, descrita na linguagem corrente do Candomblé como “feitura” ou “fazer a cabeça”, embora o *bṛí* esteja presente nesta também. Em todo o caso, a totalidade dimensional do ritual do *borí* no Candomblé e seus prolongamentos e ajustamentos face ao pensamento Yorùbá requer maior análise. Para o constante, importou mencionar o referencial teológico primário, tendo em vista que o cenário científico possui maior familiaridade face ao Candomblé, religião formada no Brasil a partir do compósito africano transnacionalizado.

Ora, a questão das ligações entre cabeça e destino complicam-se quando o nosso interlocutor traça uma distinção entre *destiny* and *fate*, ou seja, entre *ìpin* e *àyànmọ́*. Como vimos com Salami, *àyànmọ́* é aquilo que é preso a alguém, ao passo que *ìpin* é aquilo que é colocado sobre a pessoa. Claro que tais termos, poderão ser entendidos como diferentes adjetivos para um mesmo conceito, aos quais podemos juntar *àkúnlèyàn*, i.e., acontecimentos que escolhemos pré-nascimento, e *àkúnlègbà*, o ambiente no qual o sujeito age para cumprimento do destino (IFALAYE, 2011). Todos estes termos parece-nos desdobramentos que procuram dar sentido não apenas à complexa ideia de destino e predestinação como ainda aos acontecimentos ao longo da vida dos sujeitos, ambos ligados, no caso *yorùbá*, ao sistema de *Ifá*. Ora, como vimos anteriormente, o sistema de *Ífá*, nasce e desenvolve-se em intrínseca relação com os encontros religiosos autóctones com o islão e os cristianismos (a predestinação é tema de fôlego bíblico), razão pela qual o problema do *ìpin* e a ideia de *orí* lhe estejam necessariamente ligados.

Observando o clássico *Dictionary of Yoruba Language* publicado em 1918 pela Church Missionary Society (CMS), edição revista do primeiro dicionário publicado por Samuel Crowther em 1843, e que contou com o contributo de T. A. J. Ogunbiyi, o termo *destiny* é traduzido para *yorùbá* por “*opin*”, “*nkan*”, “*tabi*” e

“*ẹ́nikan*” ao passo que o termo *ìpin* é traduzido por “porção”. Tal facto é particularmente interessante, uma vez que nenhum dos termos usados para traduzir ‘destino’ faz parte da linguagem corrente sobre o assunto. Ademais, a tradução de *ìpin* por “porção” é particularmente interessante, uma vez que nos conduz perfeitamente à ideia de que *ìpin* se trata da porção de energia que cabe a cada sujeito e/ou a porção individual do destino coletivo, ambos podendo caber na definição de *orí*.

Ora, quanto ao termo *fate*, esse sim aparece traduzido por “*ìpin*”, “*opin*”, “*idarisi*” e “*iku*”. Ora, o que temos aqui é uma mescla, natural, entre destino e fado, para usar terminologia portuguesa. E, observando a tradução inglesa de *fate* por “declaração profética” e “determinação final da ordem dos acontecimentos”, poderemos dizer que ambos os conceitos são duas faces da mesma realidade – o destino individual é a porção singular da ordem dos acontecimentos universais.

Falta-nos ainda observar o termo *àyànmọ́* no citado dicionário. Segundo este, *àyànmọ́* é traduzido por “*fate*”, “*destiny*” e remete para a observação do termo *àbáfù*.

Vemos pois que ‘fado’ e ‘destino’ se mantêm como sinónimos. Seguindo a prescrição do mesmo dicionário, *àbáfù* surge-nos traduzido por “*luck*” (sorte), “*fortune*” (fortuna), “*fate*” (fado), oferecendo o exemplo de *abafu mi ni*, i.e., “it is my fate” (é meu fado). Ora, daqui se entende que há uma ligação clara entre os termos e suas traduções para outras línguas. Naturalmente que se subtrai, da observação do dicionário, duas conclusões: primeiro, os conceitos são realidades dinâmicas que espelham a construção da linguagem e do atavismo cultural, segundo, que tais transformações não estão independentes dos encontros religiosos, porquanto o *Dictionary of Yoruba Language* foi produzido no interior da Church Missionary Society, que naturalmente usou das suas categorias para produzir a tradução dos conceitos, mesmo que os agentes tenham sido nativos *yorúbás* que, pese esse facto, estavam já cristianizados.

Todavia, o que mais surpreende não é a observação da pluralidade dos termos que operam como sinónimos – o nosso imaginário cultural processa-se de forma análoga – são, pois, as declarações do nosso informante Adekanmi¹¹. Segundo este, *ìpin* tem um carácter diferente daquele exposto até aqui. Segundo este, “*ìpin* is the witness to ori, *ìpin* is the witness of our fate, what that must happen to us in life”. Ora, a definição de *ìpin* como “testemunha”, dando-lhe assim uma identidade antropomórfica, aproxima-se muito da figura de *Òrúnmilà/Ífá*, método de adivinhação e simultaneamente divindade, como já observado na presente tese, razão pela qual lhe colocamos a contra interrogação nos seguintes termos “Elerin *ìpin*?”, i.e, “testemunha do destino”, epíteto dado a *Òrúnmilà*. À nossa indagação foi dada seguinte resposta:

elerì significa testemunha, eleri ni ipin significa que ipin é uma testemunha; por exemplo, se você estiver numa situação que necessita de uma solução mas você não a conhece ou não a tem, o orí poderá ajuda-lo ligando-o a uma pessoa, acidentalmente, uma vez que é seu destino, e será essa pessoa que você encontra que providenciará a solução. Essa pessoa que você encontra tornar-se-á na testemunha do seu destino na vida. Ipin é dado enquanto destino é ayanmo. (ADEKANMI, 2011, tradução do autor)¹².

Perante isto, é-nos possível entender que o nosso informante observa a ideia de *ìpin* numa dupla função. Por um lado, *ìpin* é a pessoa que testemunha o nosso destino, podendo tomar parte ativa nele ou não, ao mesmo tempo que o ato de testemunhar está também ligado à divindade *Òrúnmilà*; de outro modo, *ìpin* é o nosso fado, definindo destino por *àyànmọ́*. Todavia, como vimos através do dicionário produzido pela CMS, os termos não se separam claramente. Nas ligações entre *orí* e *ìpin*, i.e., na forma como o “bom” e o “mau” *orí* condicionam o decurso de vida do sujeito, o nosso interlocutor afirma, perante a questão:

¹¹ Adekanmi Adewuyi, natural de Ilésà, *Onísègùn* (mestre das plantas medicinais). Entrevista por correio eletrónico Benavente – Lisboa, maio de 2010 e agosto de 2011 via Facebook Chat.

¹² eleri means witness, eleri ni ipin means that ipin is a witness. e.g. if you are going through a situation that needed solution that you don't know or have, ori may help you to get a link to a person accidentally, because it is your fate and the person you meet will provide the solution, that person you know meet become ipin in your fate in life. Ipin is fate while destiny is ayanmo.

mas teremos a possibilidade de alterar o nosso destino ou este está já prescrito? (ADEKANMI, 2011, tradução do autor)¹³. Afirma o entrevistado:

a sorte percorre diferentes caminhos para assistir nossas orações. Por exemplo, duas pessoas do mesmo sexo, idade, educação, poderão não alcançar o mesmo sucesso por causa do seu orí, o seu fado encarregar-se-á das suas chances e oportunidades. O destino não pode ser alterado mas pessoas mal-intencionadas poderão atrasá-lo, por essa razão devemos potenciar o nosso destino através de sacrifícios, orações e meditação. (ADEKANMI, 2011, tradução do autor)¹⁴.

Temos pois, a questão já retomada. A possibilidade ou não de alterar o destino depende bastante de sacerdote para sacerdote, autor para autor, embora haja uma tradição mais preponderante de considerar que o mesmo não pode ser alterado, havendo contudo forças negativas que podem atrasar o mesmo.

Vale a pena, contudo, observar ainda a obra do *bàbáláàwó* Philip Neimark, *The Way of the Orisa*. Nela o autor dá-nos uma visão explicativa interessante para o problema, retomando alguns dos termos usados ao longo deste trabalho. Segundo o autor, na presente obra, o destino do sujeito pode ser dividido em três partes complementares: *akunleyan* (que Salami diz ser aquilo que escolhemos de joelhos), que serão os pedidos feitos pelo sujeito na casa de *Àjàlá*, i.e., o número de anos de vida, número de filhos, tipos de relacionamentos, etc.; *àkúnlègbà*, que será o ambiente fornecido para o cumprimento do destino, como o caso de alguém que deseja morrer de doença seja-lhe concedido nascer num período de epidemia geral; ao passo que *àyànmọ́* é aquilo que não é possível ser alterado (NEIMARK, 1993). Também Neimark nos remete com *àyànmọ́* para algo que não pode ser alterado, ao passo que os outros dois elementos podem, segundo o autor.

¹³ But we've the chance to change our destiny or is it pre-written?

¹⁴ luck goes in many ways to assist our prayers, e.g. two people of same sex, age, education may not be equally successful because of ori, ipin will come in to take care of their chances and opportunity. Destiny cannot be changed but some bad people may delay it, then one have guide his destiny always by sacrifice, prayers and concentration (Entrevista por correio eletrónico Benavente – Lisboa, maio de 2010 e agosto de 2011 via Facebook Chat.

Conclusão

Ora, daqui podemos avançar para uma conclusão que nos permite bifurcar as interpretações sobre o conceito de *orí* e *ìpin*: visão a) numa visão mais tradicionalista/conservadora, os *yorùbás* consideram que os sujeitos vêm ao mundo com o seu destino já preconcebido, através dum ritual ocorrido no plano divino, o *òrún*, no qual *Olódùmarè* ou *Àjàlá* (consoante a tradição/corrente religiosa) sela o destino imposto/escolhido/atribuído ao sujeito, o qual caberá ao mesmo cumprir na sua experiência terrena e que lhe será revelado através do oráculo de *Ífá*. Destino esse que muito dificilmente poderá ser alterado, cabendo aos rituais apenas a missão de potenciarem o cumprimento do mesmo; b) o destino é um manuscrito em aberto, um guião com o qual o sujeito vai gerindo as suas atividades, potenciando os fatores positivos, contornando os negativos, ao sabor do caráter individual, o *ìwà*, sendo que a determinação, a persistência e um bom caráter são essenciais para a constituição de uma “boa vida” que se expressa num bom *orí* (*orí rere*). São portanto, duas faces da mesma moeda, duas interpretações da realidade do devir humano, dos sucessos e dos fracassos.

Não obstante a mencionada leitura bipolar, a verdade é que o pensamento Yorùbá acerca do destino é extraordinariamente complexo, fruto de uma pluralidade de interpretações e influências. Tal facto está patente na pluralidade de termos em língua Yorùbá para traduzir o que se entende por destino. Paralelamente, ao mesmo tempo que se nota uma distinção entre destino escolhido e imposto, também se verifica uma diferenciação entre “destino” e “fado”, entre meta e resultado alcançado. Se tomarmos a questão da sorte expressa pelo nosso interlocutor e os termos *ìpin* e *eleri* como destino e testemunho do destino, temos um quadro deveras complexo, que se vê reforçado por uma leitura mais secular que coloca ênfase na persistência e tenacidade individuais.

Por seu turno, o *borí*, o ritual de alimentar a cabeça interna, *orí ninu*, i.e., a cabeça espiritual, o conteúdo imaterial da personalidade e destino, é contudo diferentemente percebido em África e no Candomblé. Enquanto na *yorùbáland* o *borí* tende a ser celebrado como produtor de sociedade e manipulação do destino numa lógica cada vez mais ligada aos padrões de pensamento religioso derivados do Sistema de *Ífá* – no qual a problemática do destino está muito presente, herança das tradições abraâmicas sobre a sua estrutura de pensamento teológico e filosófico –, no Candomblé (não nos referimos apenas ao Brasil mas ao Candomblé como experiência religiosa também em diáspora) o *borí* compreende uma etapa ritual dentro de uma lógica maior de entrada e participação dentro da religião, cuja percepção deriva mais da necessidade do *orí* entrar no mundo, i.e., alimentar a cabeça para que a cabeça imaterial se una plenamente à espiritual, e dessa forma a *Òṣàálá*, o *Òrìṣà* pai e oleiro dos *orís*, também conhecido por *Àjàlá*, ao mesmo tempo que se começa a selar a ligação do neófito à religião e ao seu *Òrìṣà* individual, em menor grau, uma vez que, em última análise, o *borí* é, como vimos, para *Òṣàálá*.

Esta diferenciação conceptual e ritual (sabendo que na Nigéria o *borí* é um ritual mais simples e coletivo, parecendo misturar ‘sagrado’ e ‘profano’ se adentrarmos pelas categorias e pelo sistema de bipolarização conceptual ocidental) poderá ter a ver com a própria história da transformação conceptual *yorùbá*. Ao passo que no espaço *yorùbá* a “religião tradicional” se vai reconstituindo e adaptando, produzindo síntese dela mesma, aculturando-se e acomodando-se, transformando-se, portanto, a cada nova geração noutra realidade religiosa dela mesma, em particular pelo impulso do Sistema de *Ífá*, o Candomblé, cosmologicamente, corresponde a um cristal conceptual, uma vez que feito de síntese cultural e religiosa proto-*yorùbá*, compreende os padrões de pensamento religioso do período da sua formulação: inícios do século XIX. Tratando-se de uma religião de resistência, o Candomblé representa uma ‘tradição inventada’ em processo de choque civilizacional, ou seja, diante da repressão o Candomblé ativa

os seus mecanismos de conversação de paradigmas, cristalizando um ideal e um modelo, ficando menos aberto às dinâmicas de transformação (ainda que o Candomblé se tenha feito presente no mercado religioso brasileiro), como acontece em África, onde as mudanças ocorrem mais depressa, como resposta a estímulos dos “*religious encounters*” (encontros religiosos) (PEEL, 2000) e da modernidade, diante de uma religião que representa, em boa medida, um ideal rural e imperial, i.e., um velho paradigma cultural *yorùbá*. Claro que é precisamente isto que o Sistema de *Ífá* pretende contrariar, constituindo-se como uma alternativa moderna aos velhos cultos dos *Òrìṣàs*. A lógica narrativa de *Ífá* compreende conceitos exógenos¹⁵ aos padrões africanos, como ‘salvação’, ‘pecado’ e o maniqueísmo de tradição judaico-descendente. Desta feita, o Sistema de *Ífá* é cada vez mais uma crença africana modernizada e inscrita no mercado religioso, operando com as categorias das religiões concorrentes, em particular os movimentos cristãos evangélicos, como a *Aladura Church* (PEEL, 1968) e o Islão místico.

Ora, é precisamente a diferença entre cristalização e reconfiguração que operam sobre o entendimento religioso *yorùbá* neo-tradicional e no Candomblé. A percepção que se tem do *orí* e com ele do destino é um espaço onde nota sobejamente esta dialética.

¹⁵ Por ‘conceitos exógenos’ compreendem-se as categorias e ferramentas conceituais importadas dos imaginários judaico-cristão-islâmico, como expressou Olabiyi (1993).

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.

BALOGUN, Oladele Abiodun. The concepts of ori and human destiny in traditional yoruba thought: a soft-deterministic interpretation. **Nordic Journal of African Studies**, v. 16, n. 1, p. 116-130, 2007.

BARROS, José Flávio Pessoa de; VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva. **Galinha D'Angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BERLINER, D.; SARRÓ, R. (Ed.). **Learning religion**: anthropological approaches. Oxford: Berghahn Books, 2007.

CHURCH MISSIONARY SOCIETY. **Dictionary of yoruba language**. Lagos: Church Missionary Society, 1918.

EKANOLA, Adebola Babatunde. A naturalistic interpretation of the yoruba concepts of ori. **Philosophia Africana**, v.9, n.1, p. 41-52, 2006.

FERREIRA DIAS, J. **Fórmulas religiosas entre os Yorúbás**: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣe, Orí e Ìpin. 2011. 127p. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) - Universidade de Lisboa, Lisboa.

IFALAYE, David Perez. **Ori** (English). Disponível em: <<http://www.ifalaye.com/mi-blog/190-ori-english>>. Acesso em: 19 ago. 2011.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúolá. The TRADITIONAL THEOLOGIANS AND THE PRATICE OF ÒRÌṢÀ RELIGION IN YORÛBÁLAND. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, v. 21, n. 3, p.216-226, 1991.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MATORY, J. Lorand. **Black atlantic religion**: tradition, transnationalism, and matriarchy in the afro-brazilian candomblé. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

NEIMARK, Philip. **The way of the orisa**: empowering your life through the ancient african religion of Ifa. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1993.

OLABIYI, Babalola Y. From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area, In: Chrétien, Jean-Pierre (org.) **L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire**, Paris: Karthala, p. 241- 265, 1993.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os Orixás**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

PARRATT, J. K. Religious change in yoruba society: a test case. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, v. 2, n. 1, p.113-128, 1969.

PEEL, J.D.Y. **Aladura**: a religious movement among the Yoruba. London: Oxford University Press for International African Institute, 1968.

PEEL, J. D. Y. **Religious encounters and the making of the yoruba**. Indiana: Indiana University Press, 2000.

RANGER, T.; HOBSBAWM, E. (Ed.). **The invention of tradition**. Cambridge University Press, 1992.

SALAMI, Yunusa Kehinde. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 35, p. 263-279, 2007.